

# Paweł Skrzydlewski

---

## Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności

---

Człowiek w Kulturze 13, 219-236

---

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Paweł Skrzydlewski**

## **Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności**

### **Wprowadzenie w problematykę**

Analiza zagrożeń, jakie istnieją ze strony różnych typów cywilizacji dla życia osobowego człowieka, nie należy dzisiaj do zadań łatwych, i to z wielu powodów. Warto także odnotować, że zagrożenia te, mimo nasilania się w ostatnim czasie, nie stanowią szczególnego przedmiotu zainteresowania ani nauk ścisłych, ani środków masowego przekazu, ani szeroko pojętej filozofii. Być może wyjaśnienia tego faktu możemy szukać w rozpowszechnionym w kulturze obrazie człowieka. Obraz ten, powstały przez uogólnienie wyników dociekań różnych dyscyplin poznawczych, nie dostrzega ani też nie stara się wyjaśnić doświadczonego przez samego człowieka osobowego sposobu bytowania oraz wewnętrznego życia człowieka, wyrażającego się zasadniczo w aktach decyzyjnych. Rzuca on przez to cień nie tylko na poprawne rozumienie bytu ludzkiego, lecz także na koncepcję życia społecznego i całej rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek. Toteż bez dostrzeżenia w człowieku osobowego sposobu bytowania na gruncie tegoż obrazu nie mogą zostać dostrzeżone, zinterpretowane i wyjaśnione faktyczne zagrożenia, jakie istnieją dla człowieka ze strony cywilizacji. Słusznie więc można zauważyć za M. A. Krąpcem, że „punktem wyjścia w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka mogą być tylko bezpośrednie dane

naszego doświadczenia" i tylko takie filozoficzne teorie, które powstały na gruncie bezpośredniego doświadczenia i z tymże doświadczeniem się liczą.

Na fundamencie tych bezpośrednich doświadczeń ukształtowało się rozumienie człowieka jako osoby w filozofii klasycznej. To właśnie filozofia klasyczna dała - za sprawą takich myślicieli jak Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, a w czasach współczesnych Jan Paweł II, J. Maritain, E. Gilson i M. A. Krąpiec - niezwykle interesującą odpowiedź na pytanie o realne zagrożenia życia osobowego ze strony cywilizacji. Zagrożenia te zasadniczo koncentrują się wokół deformacji, redukcji ludzkiej wolności wyrażanej w aktach decyzyjnych. Toteż bez znaczącego uszczerbku dla podejmowanej tu problematyki można pokusić się o tezę, że cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego człowieka w istocie rezerują się zagrożeniami jego wolności. Ludzka wolność bowiem, rozgrywająca się w akcie decyzyjnym, jak i sam akt decyzyjny, są istotnie ludzkimi momentami życia osobowego człowieka.

Czym jest ludzka wolność i jak jest doświadczana, rozumiana i wyjaśniana na płaszczyźnie życia zbiorowego? Jak i przez co bywa ona deformowana i znoszona przez cywilizacje rozumiane jako określone typy ustrojów życia zbiorowego? Innymi słowy: przez co cywilizacje mogą stanowić zagrożenie dla życia osobowego człowieka?

## 1

### Wolność człowieka w życiu społecznym

Zauważmy na początku, że człowiek żyje w społecznościach, które mają różnorodny charakter, różnorodną liczebność, bogactwo struktur i form organizacji. Społeczność ludzka jest czymś przez człowieka zastanym, namacalnym, realnym. Zwykło się podkreślać, że człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Bez społeczności bowiem nie przeżyje ani też nie rozwinię swych ludzkich potencjalności<sup>2</sup>. Społeczność

M. A. Krąpiec, *Człowiek - dramat natury i osoby*, w: *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1998, s. 21.

<sup>2</sup> Człowiek jest zwierzęciem społecznym i politycznym ze swej natury, o wiele bardziej skłonny do życia w zbiorowości niż jakiegokolwiek inne zwierzę. Św. Tomasz tak ujmuje naturę społeczną człowieka: *Naturale autem est homini ut sit animal*

jest dla człowieka czymś zastanym, a on sam w niej się rodzi. Narodziny człowieka to nie tylko fakt natury czysto biologicznej, lecz bogaty i długotrwały proces dojrzewania człowieka do bycia człowiekiem. Społeczność jest więc dla człowieka bytem naturalnym. Z perspektywy filozoficznej istnieje ona dla dobra człowieka<sup>3</sup>, który jako byt substancjalny przewyższa całą ludzką społeczność występującą w postaci zespołu międzyludzkich relacji.

Człowiek, będąc podmiotem obdarzonym życiem duchowym, może wyłaniać z siebie wolne akty poznania, miłości i twórczości. To zaś życie duchowe człowieka stanowi rację jego podmiotowości wobec

*sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarât. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumento pilorum, ungues, vel saltem vel acitivam ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparatio, sed loco omnium dat est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.* (Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, Taurini 1923, s. 2).

<sup>3</sup> W tej sprawie niezwykle treściwie i dobitnie wyraża się św. Tomasz, ujmując społeczną naturę człowieka w perspektywie zbiorowości, akcentując cel społeczności, którym jest konieczna dla człowieka pomoc w rozwoju ludzkich potencjalności. Jawi się więc człowiek jako byt niedoskonały, otwarty na świat i osoby drugie. Tomasz pisał: *Sciendum est autem, quod quia homo est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: el ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticae familiae, se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercetur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.* (*In decern libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Liber I, lectio I, n. 4).

prawa, godności i zupełności. Z tej racji na gruncie filozofii klasycznej możemy dostrzec, opisać i wyjaśnić fakt prymatu człowieka w stosunku do wszelkich typów ludzkich zrzeszeń, prymatu, który wyraża się w fakcie bycia suwerenem na płaszczyźnie działań społecznych<sup>4</sup>.

Ludzka społeczność, będąca zespołem międzyludzkich relacji, może - jak ukazuje to codzienne ludzkie doświadczenie - przyczyniać się do aktualizowania ludzkich potencjalności, do rozwoju życia duchowego człowieka. Doświadcza tego każdy, gdy ze strony innych ludzi bywa informowany, uczony, zaciekawiany, wreszcie bywa motywowany do wyłonienia z siebie aktów miłości, twórczości itp. Jednakże społeczność może również wytwarzać przeszkody uniemożliwiające bądź utrudniające wolną aktualizację człowieka, jak ma to miejsce wówczas, gdy człowiek doświadcza ze strony społeczności ograniczania bądź nawet odmawiania mu prawa do spełniania aktów poznawczych, woli-tywnych i uczuciowych.

Nie znaczy to jednak, że człowiek na mocy swych decyzji nie ma wpływu na byt społeczny. Wręcz przeciwnie. To ludzkie dobrowolne decyzje są racją porządku społecznego, wielości form życia zbiorowego, jego przejawów i bogactwa<sup>5</sup>. By zrozumieć ten fakt, wystarczy odwołać się do naszych bezpośrednich, wewnętrznych doświadczeń mających za przedmiot nasze akty decyzyjne. Doświadczenie to ujawnia nam, że na mocy naszej dobrowolnej autodeterminacji jesteśmy sprawcami nowych, faktycznych relacji, struktur społecznych, działań. Istota ludzka od pierwszych swych chwil jest uwikłana w te liczne

<sup>4</sup> Problematykę relacji człowieka do społeczności oraz zagadnienie prymatu człowieka w stosunku do społeczności omawia szeroko M. A. Krąpiec w swej pracy *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, zwł. s. 115-176.

<sup>5</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Suwerenność czyja?*, Lublin 1996; tenże, *Jednostka a społeczeństwo*, w: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 661-694; tenże, *Osoba i społeczność*, tamże, s. 695-706.

<sup>6</sup> Zob. G. McLean, *Wolność jako podstawa społeczeństwa obywatelskiego: przekształcenie filozofii chrześcijańskiej w zaraniu nowego tysiąclecia*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, praca zbiorowa, Lublin 1997, s. 223-240; L. Kraft, *Wolność z perspektywy chrześcijańskiej demokracji w Niemczech*, tłum. A. Buczek, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 241-255.

relacje, działania, które będąc z jednej strony świadectwem ludzkiej wolności, warunkują jego istnienie i rozwój.

Wolność, choć zasadniczo i właściwie rozgrywa się we wnętrzu człowieka, w konkretnej decyzji, w istocie swej jest panowaniem woli człowieka nad jej własnymi aktami w stosunku do dóbr, które nie dorównują jej pragnieniu dobra nieskończonego<sup>7</sup>. To nie dokonuje się w próżni, wola ludzka nie jest odizolowana od świata. Rzeczywistość społeczna wywiera na nią przemożny wpływ, stając się siłą wspierającą samego człowieka i jego wolne działania bądź potęgą miazdzącą wolną aktualizację ludzkich potencjalności. Wynika stąd wniosek, potwierdzany przez potoczne ludzkie doświadczenie, że społeczność może mieć charakter i struktury isticie antyludzkie, uniemożliwiające podejmowanie w pełni wolnych decyzji, nie mówiąc już o swobodzie ich realizacji. Istniały i istnieją nadal społeczności nie-wolne, w których człowiek co najwyżej jest traktowany jako żywe narzędzie, źródło siły fizycznej, przedmiot do wyzyskania czy też mało znaczący egzemplarz stada ludzkiego, nigdy zaś nie bywa postrzegany jako suweren, podmiot, osoba, dla której istnieje cały byt społeczny. Fakt ten dostrzegł oraz interesująco opisał i wyjaśnił w licznych swych pracach polski historyk i myśliciel Feliks Koneczny<sup>8</sup>. Śledził on na przestrzeni dziejów różne formy zrzeczeń człowieka. Dzięki jego rozważaniom możemy wskazać na te czynniki w strukturze życia zbiorowego, które gwarantują człowiekowi jego wolność i wspierają wolną aktualizację ludzkich potencjalności. Wśród tych czynników z całą pewnością należy wymienić rodzinę, pojętą jako zrzeczenie rodziców i dzieci<sup>9</sup>. Ale już

Por. J. Woroniecki, *Pour une bonne définition de la liberté humaine*, „*Angelicum*” 14(1937), nr 1-2, s. 146-154.

<sup>7</sup> Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, t. I-II, Londyn 1973; tenże, *Cywilizacja bizantyńska*, „*Człowiek w kulturze*” 1998, nr 10, s. 175-203; tenże, *Cywilizacja żydowska*, t. I-III, Londyn 1974; tenże, *Dzieje Rosji*, Komorów 1997; tenże, *Napór Orientu na Zachód*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 177-196; tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938; tenże, *Różne typy cywilizacji*, w: *Kultura i cywilizacja*, s. 117-136; tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996; tenże, *O ład w historii*, Warszawa 1991; tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; tenże, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997.

<sup>9</sup> Zob. P. Skrzydlewski, *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka (na kan-*

poznanie różnych typów rodzin odsłania przed nami wiele trudności, z jakimi spotyka się człowiek w życiu rodzinnym. Inaczej bowiem żyje i działa człowiek, a co za tym idzie, różną posiada wolność, w rodzinie monogamicznej, inaczej w rodzie i rodzinie poligamicznej. Co więcej, istnieją typy zrzeszeń rodzinnych, w których człowiek uznawany jest za własność drugiego na równi z nieożywioną rzeczą, jednocześnie będąc pozbawiony prawa do posiadania czegokolwiek. Jest oczywiste, że tego typu zrzeszenia rodzinne będą tamowały wolną aktualizację ludzkich potencjalności, odmawiając człowiekowi prawa do posiadania dóbr zewnętrznych, prawa do podejmowania i wykonywania własnych decyzji na podstawie własnego poznania i woli.

Przeszkodą w realizacji wolności człowieka ze strony życia społecznego może być także funkcjonujące u członków zrzeszenia samo rozumienie człowieka, które postrzega go jako nie podmiot i cel wszelkich działań społecznych, lecz przedmiot i narzędzie używane przez czynniki pozaosobowe. Takie rozumienie może stać za strukturami rodzinnymi, rodowymi, społecznymi, administracyjnymi, prawnymi i państwowymi, za całym życiem politycznym<sup>10</sup>. Jest oczywiste, że będzie ono godziło w wolną aktualizację ludzkich potencjalności, w całe życie osobowe człowieka. Ogólnie można powiedzieć, że powyższe czynniki, dostrzeżone przez Konecznego w jego rozważaniach na temat cywilizacji, wskazują na fakt, że człowiek może być w życiu społecznym traktowany jak niewolnik.

Należy zatem zapytać: kim jest niewolnik? Przez co człowiek ze strony ustroju życia zbiorowego bywa zniewalany? Co decyduje o byciu niewolnikiem w życiu społecznym? Co jest ze strony struktur życia zbiorowego czynnikiem odpowiadającym za fakt niewolnictwa? Wreszcie zapytajmy: jakie rozumienie człowieka stoi za faktem niewolnictwa i czym człowiek wolny w strukturze życia społecznego różni się do niewolnika? Z drugiej zaś strony można zapytać: jaką strukturę musi posiadać społeczność, by realnie służyć człowiekowi i tym samym jego życiu osobowemu? Z czym musi liczyć się społeczność,

*wie poglądów Feliksa Konecznego*), „Człowiek w kulturze” 1998, nr 11, s. 203-234.  
" Zob. także, *Polityka i jej determinanty cywilizacyjne w świetle nauki Feliksa Konecznego*, „Człowiek w kulturze” 1998, nr 10, s. 59-78.

by faktycznie była ostoją i wsparciem człowieka i jego życia osobowego? W jakich momentach społeczność jest zagrożeniem osobowego życia człowieka?

Na postawione pytania możemy (w sposób zwięzły) odpowiedzieć śledząc rozważania jednego z największych i najwnikliwszych obserwatorów życia zbiorowego - Arystotelesa, który tak wiele wniósł do rozumienia bytu społecznego i do ukazania podstaw wolności człowieka w życiu zbiorowym. Osiągnięcia Arystotelesa w tej dziedzinie, dostrzeżone przezeń zagrożenia, jak i gwarancje ze strony życia zbiorowego dla wolności ludzkiej i ogólnie dla życia duchowego człowieka, pozwolą nam na wyprecyzowanie zagrożeń jakie pojawiają się dla osobowego życia człowieka ze strony ustrojów życia zbiorowego.

## 2

### Niewolnik i człowiek wolny

Jest rzeczą niezwykle ciekawą, że twórcy filozofii - Grecy, tak otwarci na wyjaśnianie rzeczywistości społecznej człowieka, pierwotnie problem wolności rozważali i ujmowali właśnie w kontekście życia zbiorowego człowieka, co sprawiło, że wyrażenie „człowiek wolny” - *eleutheros* nabrało znaczenia politycznego i oznaczało człowieka mogącego uczestniczyć w decyzjach dotyczących się życia publicznego państwa-miasta, w odróżnieniu od „niewolnika” - *dulos* pozbawionego tej możliwości”. Wyrażenie „wolność”, a także sam fakt wolności były ujmowane w perspektywie życia zbiorowego. Dopiero później samą wolność zaczęto wiązać z życiem wewnętrznym jednostki, co zrodziło pojęcie bycia we władzy samego siebie, bycia źródłem, przyczyną swych działań - *enkrateia*<sup>2</sup>. *Enkrateia* była rozumiana jako

<sup>2</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. II, Warszawa 1964, s. 103, gdzie Jaeger pisze: „Mówi się co prawda nieraz w literaturze greckiej o wolnościowym ustroju, a obywateli tego państwa nazywa wolnymi, ale oznacza to tylko, że nie są niewolnikami. Pojęcie *człowiek wolny (eleutheros)* przeciwstawia się zawsze pojęciu *niewolnika (dulos)*”; tenże. *Wczesne chrześcijaństwo a grecka paideia*, tłum. A. Gowin, „Znak” 1992, nr 440, s. 42-47; zob. P. Jaroszyński, *Demokracja - politeja czy ochlokracja? (starożytni o demokracji)*, „Filozofia” 24(1995), s. 7-14.

<sup>2</sup> „*Enkrateia* jest panowaniem nad sobą w stanach przyjemności i bólu, w trudno-



zdolność panowania nad sobą samym, swoimi działaniami w obliczu trudności, bólu, namiętności; miała znaczenie analogiczne do tego, jakie dziś wiążemy z pojęciem dobrowolności czynów (*voluntarium*).

Człowiek wolny brał więc udział w życiu publicznym, w odróżnieniu od niewolnika, który nie miał możliwości wpływania na losy zrzeszenia, w jakim przyszło mu żyć. Nie występował więc jako podmiot i cel dokonujących się w społeczności działań, a jedynie jako „coś”, co ma w działaniach tych uczestniczyć. Działania te nie potrzebowały do zaistnienia przyzwolenia niewolnika. Niewolnik nie był w nich ani przyczyną wzorczą, ani sprawcą, ani celową. Co jednak sprawiało, że jeden z ludzi mógł być uważany za wolnego, podczas gdy drugi wolności nie posiadał?

Pominiemy tu dyskusję toczącą się w starożytności na temat źródeł niewolnictwa: czy jest ono z natury, czy jest sprawą nadania?<sup>13</sup>. Problem ten ostatecznie zamknęło chrześcijaństwo łacińskie, walcząc jako jedyne z wszelkimi formami niewolnictwa. Skupimy się natomiast na niezwykle ciekawym fragmencie *Polityki* Arystotelesa, gdzie Stagiryta charakteryzuje niewolnika i człowieka wolnego<sup>14</sup>. Dostrzeżone przez Filozofa determinanty życia wewnętrznego człowieka płynące ze strony społeczeństwa i jego struktury okażą się pomocne w analizie realizacji ludzkiej wolności w różnych typach cywilizacji.

Niewolnik - zauważmy na wstępie - jest, zdaniem Stagiryty, nie kimś, podmiotem, lecz elementem, częścią rodziny (podobnie jak majątek, narzędzia). Bycie niewolnikiem jest więc odniesione do pewnego typu zrzeszenia ludzkiego występującego w postaci rodziny i do pana rodziny, człowieka wolnego. Niewolnik, będąc właściwie żywym narzędziem, należy całkowicie do pana. Pan natomiast, czyli człowiek wolny, posiada rodzinę, na którą obok niewolników i majątku składają

ściach, w naporze impulsów i namiętności" (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 336.

<sup>13</sup> Warto tu przywołać ciekawą pracę z dziedziny filozofii polityki i prawa autorstwa Paula Janeta - *Historja doktryn politycznych wraz z historją filozofii prawa*, tłum. E. Rutkowska, cz. I, Poznań 1923. Poglądy Arystotelesa omawia on na stronach 54-95.

<sup>14</sup> Chodzi tu głównie o księgę I. Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 6-14.

się dzieci i żona. Niewolnik, w odróżnieniu od pana, jest więc kimś, kto do siebie nie należy, sam nic nie posiada, lecz raczej jest posiadany. Jest raczej karykaturą człowieka niż samym człowiekiem, nie ma w nim bowiem tego, co charakterystyczne dla człowieka, a więc życia duchowego, rozumnego, cnotliwego, przejawiającego się w rozróżnianiu dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, prawdy od fałszu. Pełni on zasadniczo rolę żywego narzędzia, za którego pomocą człowiek wolny - prawdziwy człowiek - korzysta z dóbr przez siebie posiadanych.

Niewolnik - dodaje Stagiryta - żyje jedynie dla środków do życia, podczas gdy pan jako człowiek wolny żyje dla celu życia. Sens bycia niewolnikiem wyczerpuje się więc całkowicie w pracy, w przygotowaniu środków do życia, z których on korzysta jedynie pośrednio, na tyle na ile wymaga tego jego biologiczna natura. Ponadto niewolnik - w odróżnieniu od pana - nie posiada czasu wolnego, będąc pogrążonym jedynie w wysiłkach fizycznych, zabiegając o środki do życia<sup>15</sup>. Niewolnik - podkreśla mocno Arystoteles - żyje tak, jakby nie istniał dla niego ostateczny cel życia, a on sam był jedynie pomocą w osiągnięciu tego celu przez człowieka wolnego. Jego życie i jego działania wyczerpują się na (w istocie swej skończonych i ograniczonych) środkach do życia, nigdy zaś nie biegną ku celowi! Niewolnik zresztą nie zna celu życia człowieka ani też do niego nie dąży! Jego życie jest przeciwieństwem życia człowieka wolnego - otwartego na pełnię celu ludzkiego życia<sup>16</sup>. Gdzie należy szukać racji istnienia wspomnianego stanu rzeczy?

Arystoteles wskazuje na brak, jaki istnieje w niewolniku, brak rozumu, tej - jego zdaniem - najlepszej części człowieka, decydującej

<sup>15</sup> P. Janet, komentując stanowisko Arystotelesa, pisze: „Wolny czas, oto cecha człowieka wolnego u starożytnych. Wolny czas to nie jest próżnowanie lecz zajęcie umysłowe szlachetnymi działaniami, a nie pracą mechaniczną. Człowiekowi wolnemu nie jest praca wzbroniona, lecz jest tylko przerwą w wolnym czasie. Lecz praca jako taka, pojęta jako konieczność, jako środek utrzymania, jako źródło bogactw, praca taka jest niewolniczą” (P. Janet, *Historja doktryn politycznych*, s. 83).

<sup>16</sup> Oczywiście ten obraz niewolnika suponuje określona filozoficzna wizja świata, człowieka i życia społecznego prezentowaną przez Arystotelesa. Wspierały go także nie do końca uświadomione doświadczenia społeczne, historyczne, kulturowe itp.

o jego człowieczeństwie. Ponieważ niewolnik, w odróżnieniu od pana, rozumu nie posiada bądź ma go tyle, by zauważyć, iż inni mają go więcej, dlatego też jest we wszystkim kierowany przez wolnego, rozumnego pana. Uszczerbek na rozumie czyni człowieka niewolnikiem, nie pozwala mu dostrzec celu życia i nakierować się na niego, nie pozwala na wybór skutecznych i adekwatnych do natury człowieka środków wiodących do celu życia! Sam bowiem cel ludzkiego życia nieodłącznie wiąże się ze wzmożoną aktywnością i używaniem rozumu<sup>17</sup>. Wraz z brakiem rozumu w niewolniku dostrzegamy także brak panowania nad czynami, brak harmonii w dziedzinie zmysłowej i pożądkawczej, co ostatecznie sprawia, że wszystko, lecz nie on sam, jest władne kierować jego działaniem. Niewolnikiem kierują działania, a nie on sam sobą.

Z powodu braku rozumu niewolnik nie umie rozpoznać dobra, dlatego też czyni to za niego jego pan jako wolny człowiek. Pan jest też wolą niewolnika pragnącą za niego dobra i tym, na którym spoczywa odpowiedzialność za realizację dobra. Niewolnik nie rozumie dobra, bo nie może go dostrzec. Konsekwencją jest to, że dobro (pojęte jako motyw, racja ludzkiego działania) nie jest przez niewolnika pożądane, choć on sam bierze udział w jego realizacji. Realizacja dobra nie wymaga od niewolnika jego przyzwolenia. Niewolnik jest więc istotą ludzką, która żyjąc biologicznie i zmysłowo, jest pozbawiona prawdziwie ludzkiego życia wewnętrznego, wyrażającego się w fakcie podejmowania przez człowieka świadomych (rozumnych) i wolnych decyzji. Z tej racji dla Arystotelesa istota niewolnictwa sprowadza się do bycie instrumentem i tylko instrumentem używanym do osiągnięcia celu. Sam zaś człowiek-instrument, za sprawą uszczerbku na rozumie, celu działania nie dostrzega, ani go nie rozumie, ani też nie pragnie. Cel bowiem może być ujrzany przez człowieka tylko za sprawą dobrze usprawnionego rozumu. Oto zasadnicze rysy człowieka wolnego i człowieka pozbawionego wolności, jakie można odnaleźć na kartach *Polityki* Stagiryty<sup>18</sup>.

Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. 1177 a - 1181 a, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.

<sup>18</sup> Cennym komentarzem do kwestii rozumienia niewolnictwa w ujęciu Arystotelesa

Zauważmy, że przyjęcie przez Arystotelesa niewolnictwa suponuje aprioryczną negację w niewolniku możliwości życia osobowego, wyrażającego się w podejmowaniu i realizacji świadomych i wolnych decyzji. Nadto warto podkreślić, że negacja ta wymaga określonej struktury życia zbiorowego, która w praktyce pełni rolę gwaranta samego faktu niewolnictwa. A jeśli jest ona czynnikiem wspierającym faktycznie niewolnictwo - to mamy tu do czynienia z zagrożeniem życia osobowego człowieka przez określony ustrój życia zbiorowego. Postawmy pytanie: dlaczego i przez co?

Skoro podstawą jest osłabianie, deformacja i niszczenie w człowieku rozumu i jego funkcji w życiu wewnętrznym człowieka, to społecznościami niewolniczymi i zagrażającymi człowiekowi są te, które krępują naturalny ludzki proces doskonalenia rozumu; innymi słowy: które walczą z rozumem człowieka. Przeciwnieństwem ich będą społeczności wolne, personalistyczne, czyli nie odmawiające nikomu prawa do używania, doskonalenia rozumu, a więc takie, w których będzie istniała miłość do prawdy, prawdomówność, wreszcie sama nauka i edukacja dostępna dla każdego człowieka.

Społeczności niewolnicze, i tym samym wrogie osobowemu życiu człowieka, to te, które wymagają ze strony rodziny, rodu, społeczności, państwa, administracji, prawa (niekoniecznie wszystkich na raz) - zredukowania człowieka do roli rzeczy posiadanej przez drugiego człowieka lub przez czynnik pozaludzki<sup>19</sup>. Stanowią więc one nie-

jest komentarz św. Tomasza *in libros politicorum Aristotelis expositio*, Liber I, lectio I-IV, Taurini 1951. Tomasz pisze, iż dla Arystotelesa: *Servus est organum animatum activum separatum alterius homo existens. [...] Per hoc enim quod dicitur animatum, distingitur ad instrumentis inanimatis: per hoc autem quod dicitur activum distingitur a ministra artificis, qui est organum animatum factivum: per hoc autem quod dicitur alterius existens, distingitur a libero, qui quandoque ministrat in domo, non sicut res possessa, sed sponte vel mercede conductus. Per hoc quod dicitur homo existens, distingitur a brutis animalibus, quae sunt res possessae separatae* (Liber I, lectio II, 55).

<sup>19</sup> „Ci, którzy w takim stopniu stają poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to tylko mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których, podobnie jak i dla wyżej wyniesionych,

zwykle poważne zagrożenie dla życia osobowego człowieka, albowiem apriorycznie odmawiają człowiekowi samego prawa do życia osobowego, przerzucając go na czynniki pozaosobowe.

Ustroje niewolnicze wymagają nadto jeszcze redukcji ludzkiego życia jedynie do środków, dóbr skończonych, co przecież stoi jawnie w sprzeczności z doświadczeniem wewnętrznym człowieka, na mocy którego człowiek ujmuje siebie, jak i swoje działanie jako zawsze będące ponad, otwarte na jeszcze większe dobro niż to, które stanowi obecnie motyw działania.

Z drugiej zaś strony zagrożenie dla życia osobowego człowieka w ustrojach niewolniczych tkwi w odmawianiu człowiekowi prawa do posiadania i dysponowania własnym majątkiem. Niewolnicza struktura społeczna to taka, w której człowiek nie ma czasu dla siebie. Jego życie jest pod ciągłym prężeniem pośpiechu i nie ma w nim miejsca dla ostatecznego celu człowieka.

Analogicznie można nazwać społecznościami niewolniczymi takie, które widzą i sprowadzają każdego człowieka bądź też część swoich członków do poziomu żywych narzędzi. Natomiast społeczności zasługujące na miano wolnych są same środkami dla człowieka, dla jego rozwoju. W tradycji te drugie zwykło się nazywać społecznościami wolnymi, ponieważ racją ich istnienia jest dobro wspólne, pojęte jako dobro tożsame z dobrem człowieka jako podmiotu społeczności, ostatecznie sprowadzające się do rozwoju człowieka jako osoby<sup>20</sup>.

Społeczności niewolnicze, i tym samym wrogie życiu osobowemu człowieka, to takie, które pragną czynić i widzieć w człowieku jedynie część, egzemplarz większej i ważniejszej całości. Człowiek jako element późniejszy winien się podporządkować. W ten sposób społeczno-

**lepiej jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego (dlatego należy do drugiego) i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące nic przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami zmysłowymi. Niewielka jest też różnica w użyteczności, bo zarówno niewolnicy jak zwierzęta domowe pomagają fizycznie do zaspokojenia potrzeb" (Arystoteles, *Polityka*, 1254 b 16-26).**

<sup>20</sup> Na temat dobra wspólnego jako racji bytu społeczności zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 107-137.

ści niewolnicze negują podstawowe momenty osobowego bytowania człowieka i obok wolności niszczą zupełność, podmiotowość prawną i godność człowieka, podczas gdy społeczności wolne budują swe struktury tak, by tych istotnych momentów osobowego bytowania nie niszczyć, lecz wspierać na wszelkie możliwe sposoby<sup>21</sup>.

Spółeczności niewolnicze to takie, które niszczą i uniemożliwiają posiadanie dóbr zewnętrznych, majątku przez indywidualne jednostki. Chodzi tu głównie o posiadanie, dysponowanie i zarządzanie swoją własnością prywatną, bez której człowiek nie tylko nie może zaspokajać swych codziennych potrzeb, dbać o swoje zdrowie, ale również rozwijać się wewnątrz. Za sprawą braku własności, człowiek staje się bezbronny wobec zagrożeń niesionych przez los. Bez majątku jest więc bezbronny, gdyż nie posiadając środków materialnych, nie ma możliwości przeciwstawienia się pojawiającym trudnościom i zagrożeniom. Fakt ten potwierdza dobitnie doświadczenie historyczne narodów podbijanych i zniewalanych - w pierwszej kolejności były one ograbiane z tego, co posiadały, by w ten sposób doprowadzić do ich zniewolenia.

Spółeczności niewolnicze, i tym samym zagrażające ludzkiemu życiu osobowemu, to takie, które redukują na różne sposoby życie człowieka do produkcji i konsumpcji środków do życia. Ta uwaga jest dziś szczególnie ważna, gdyż współcześnie szerzą się modele życia zbiorowego nakierowane głównie na zdobywanie, posiadanie i konsumpcję środków do życia, które w praktyce stają się celem życia człowieka<sup>22</sup>. Spółeczności niewolnicze poprzez fakt zredukowania życia człowieka do produkcji i konsumpcji środków do życia degradują człowieka, zamykając mu drogę realizacji jego naturalnego pragnienia, w tym pragnienia szczęścia, gdyż determinują człowieka dobrami

**Problem relacji: człowiek a społeczność, w tym także problem ludzkiej godności, podmiotowości prawnej i zupełności, został omówiony w licznych pracach M. A. Krąpca - zob. *Człowiek i prawo naturalne*, s. 115-176; *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15-41; *O ludzką politykę*, s. 21-136.**

<sup>21</sup> **Problem ten podkreśla szczególnie mocno Jan Paweł II w swych encyklikach - zob. np. *Sollicitudo rei socialis*, 28 i 33; *Redemptor hominis*, 16-17; *Evangelium vitae*, 3, 6 i 59.**

skończonymi i przygodnymi, które ostatecznie nie mogą spełnić ludzkich potencjalności otwartych na nieskończoną prawdę, dobro i piękno Absolutu. Stąd też są to najczęściej społeczności nieszczęśliwych niewolników, zagubionych ludzi, nie rozumiejących ani siebie, ani swoich działań. Życie ich jawi im się jako bezsensowne, bo brak w nim prawdziwego celu, który pozwalałby na ukierunkowanie działań, na zdys-tansowanie się wobec ograniczonych dóbr, niezdolnych do zaspokojenia pragnień. Za największego wroga w tego typu społecznościach niewolniczych będzie zawsze uchodziła religia, która wskazuje na transcendentny względem świata cel życia człowieka<sup>23</sup>. Dlatego religia była, jest i będzie niezastąpionym gwarantem i filarem wolnego życia osobowego człowieka<sup>24</sup>. Również nieprzychylnie będzie widziana filozofia zmierzająca do mądrościowego, czyli rozumiejącego oglądu rzeczywistości w aspekcie jej ostatecznościowych przyczyn, za nią bowiem zawsze będzie (prędzej czy później) szło odkrycie transcendentnej człowieka względem społeczności i środków do życia wraz z odkryciem obiektywnego i transcendentnego w stosunku do rzeczywistości przygodnej celu życia człowieka<sup>25</sup>. Z tych też racji w społecznościach o charakterze niewolniczym będziemy świadkami różnych działań mających na celu deprecjację bądź zinstrumentalizowanie religii i filozofii (metafizyki), są one bowiem z jednej strony namacalnymi dowodami osobowego życia człowieka, z drugiej zaś strony osobowe życie człowieka dzięki nim się intensyfikuje i pogłębia.

\* Zob. Z. J. Zdybicka, *Wolność ludzka i Bóg*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 665-673; W. Dlubacz, *Wolność a religia. Uwagi wstępne*, tamże, s. 673-678; P. Moskał, *Życie dla Boga fundamentem wolności*, tamże, s. 731-734.

<sup>23</sup> Nie chodzi tu oczywiście o każdą religię, bywają bowiem religie sprzeczne z podstawowymi dobrami człowieka, zadające gwałt rozumowi, niegodne wiary i miłości człowieka.

<sup>25</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 309-317; M. A. Krąpiec, *Czy człowiek bez celu*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 6-7, s. 5-36; A. Maryniarczyk, *Aby przywrócić „mowę” rzeczom*, tamże, s. 330-336; P. Gondek, *Mądrość jako cel filozofii*, tamże, s. 337-343; M. Mylik, *Czy istnieje ostateczny cel życia ludzkiego*, tamże, s. 353-362.

Społeczności niewolnicze to te, które deprecjonują w człowieku rozum, w ogóle życie intelektualne oparte na poznaniu prawdy<sup>26</sup>. A skoro bez rozumu życia osobowego nie ma, toteż społeczności te realnie zagrażają osobowemu życiu człowieka. Na ich gruncie odmawia się człowiekowi możliwości poznania prawdziwego, właściwego mu dobra jako celu i motywu działania oraz pokierowania przez niego samego swoimi czynami. Negacja poznawczych i kierowniczych funkcji ro-

Bardzo wczesnie zauważono, że większość przeszkód, jakie pojawiają się na drodze realizacji ludzkich potencjalności, ma swe źródło w niedomaganiach ludzkiego rozumu i jego roli w działaniach człowieka. Tam, gdzie rozum wywiązywał się dobrze ze swego naturalnego zadania, tam na ogół szczęśliwie i dostatnio wiodło się człowiekowi. Natomiast tam, gdzie rozum doznawał uszczerbku bądź to z powodu odejścia od poznania realnego świata, bądź z racji zapoznania kierowniczej jego roli w działaniach, bądź za sprawą „zainfekowania” go aprioryzmami, tam szybko dochodziło do zapaści kultury i człowieka. Mechanizm rodzenia się tej zapaści to mechanizm rugowania rozumu, jego funkcji z życia człowieka. Na jego początku stoi zazwyczaj błąd poznania, którego skutkiem jest odejście od poznania i wyjaśniania realnego świata. To powoduje, najogólniej mówiąc, niemożność metafizycznego, czyli również mądrościowego, zwieńczenia ludzkich wysiłków poznawczych. Owocem tego jest, i siłą rzeczy być musi, milczenie na temat natury człowieka i celu jego życia. Z czasem milczenie to przeradza się w jawną negację bądź w paraliżujący sceptycyzm, co powoduje, że człowiek traci punkt odniesienia swych działań i gubi sens wszelkich poczynań. W obliczu braku stałej natury i ostatecznego celu zbędne i wręcz absurdalne staje się wszelkie kierowanie i powściągnięcie działań, skoro faktycznie nie ma przedmiotu celu, ku któremu mogłoby ono zmierzać, ani nie ma czego i kogo powściągać, gdyż nieokreślona, wiecznie zmienna natura i żywe działanie wymykają się za każdym razem z praw sztucznie na nią narzucanych przez rozum. Tak dochodzi w końcu do wyrugowania rozumu i jego roli z życia człowieka, z ewentualnym pozostawieniem mu miejsca na gry logiczne lub produkcję narzędzi. To powoduje nie tylko to, że człowiek jest intelektualnym ślepcem, niezdolnym do odróżnienia dobra od zła, ale także powoduje skutki w postaci zniewolenia człowieka przez jego najniższe pobudki, słabości czy uczucia. Nietrudno dostrzec, że owocem takiego błędnego podejścia musi być zawsze zbrodnia i zezwierzęcenie rodzaju ludzkiego. By jednak do tego nie doszło, należy powrócić do naturalnego porządku rzeczy i oddać rozumowi należne mu miejsce w czynie ludzkim. Jest to szczególnie ważna sprawa, gdy chodzi o ludzką wolność, wolne działanie. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, s. 61-96; A. Maryniarczyk, *Źródła sporu o miejsce i rolę ratio w rozwoju człowieka (Człowiek a rozum)*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 4-5, s. 45-71; V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.



zumu najczęściej zasadza się na przekonaniu, że natura człowieka doznała jakiś uszczerbków, jest „wybrakowana” i z tej racji kierować człowiekiem powinien nie on sam, lecz coś lub ktoś od niego lepszy, doskonalszy, na przykład władca, partia, wymaginowany ogół, państwo bądź guru religijny<sup>27</sup>. To przekonanie wydaje się być wspólnym uzasadnieniem dla wszystkich systemów totalitarnego zniewolenia. Do tego dochodzi także tendencja do zniszczenia rodziny, jako niewłaściwego miejsca zrodzenia, wzrastania i wychowania człowieka, na rzecz państwa, rodu czy jakichś zrzeszeń specjalnie do tego powołanych i predestynowanych, które wydają się lepiej wywiązywać z naturalnych powinności rodziny.

Natomiast społeczności wolne szanują rodzinę i na rodzinie opierają swoje istnienie, bo jest ona miejscem biologicznego i duchowego zrodzenia człowieka, miejscem jego dojrzewania i rozwoju życia osobowego. Z tej racji większość twórców niewolniczych totalitaryzmów o rodowodzie utopijnym (np. Platon, Campanella, Fourier, Marks) w swych projektach, obok narzędzi do manipulowania duszami i rozumem, obok sposobów pozbawienia człowieka majątku, religii, proponuje w pierwszej kolejności, jawnie bądź nie, likwidację rodziny opartej na monogamicznym, dożywotnim związku kobiety i mężczyzny, gdyż bez tego nie da się niewolniczo zinstrumentalizować człowieka i pozbawić go życia osobowego<sup>28</sup>. Wraz ze zniszczeniem rodziny musi też upaść życzliwość między członkami społeczności, przyjaźń i to, co buduje przyjazne stosunki międzyludzkie, bez tego bowiem również nie da się zniewolić człowieka. W miejsce życzliwości i przy-

<sup>27</sup> Św. Tomasz, komentując stanowisko Arystotelesa w tej materii, referuje poglądy Stagiryty, pisząc o niewolnikach: *Sunt enim validi ad exequenda opera corporalia, inpotentes autem ad opera rationis: et isti sunt naturales servi, quibus melius est quod regantur a sapientibus, sive conveniens est quod credantur rationibus supradictis, quia in hoc sortiuntur regimine rationis. Et quod isti sunt naturaliter servi, patet per hoc quia Ule est naturaliter servus, qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, inquantum scilicet non potest régi propria rationem, per quam homo est dominus sui; sed solum ratione alterius, propter quod naturaliter alterius est quasi servus. (In libros politicorum, Liber I, lectio III, n. 68).*

<sup>28</sup> Zob. I. Pankow, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990; G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.

jaźni w niewolniczych społecznościach wchodzi podejrzliwość, strach i niepewność jutra. Paraliżują one i łamią duchowy „kręgosłup” człowieka. Towarzyszy im niekiedy ślepa bądź świadoma pogoń za substytutami życia osobowego przejawiająca się w pogoni za zyskiem, rozkoszą zmysłową, sławą, uznaniem czy władzą.

Człowiek ze zdeformowanym rozumem, odarty z rodziny i majątku, żyjąc jedynie dla środków do życia jako część większego kolektywu - żyje życiem niewolnika, nad którym władzę może sprawować wszystko, lecz nie on sam, nie jego wola poprzedzona rozumnym zamierzeniem. W jego przypadku trudno mówić o autentycznym życiu osobowym godnym człowieka. Społeczności budowane przez takiego człowieka są prawdziwie niewolnicze i same faktycznie są zagrożeniem dla normalnego życia osobowego człowieka przez fakt braku ich przyporządkowania do dobra wspólnego<sup>29</sup>. Wybory dokonywane przez członków takiej społeczności są raczej karykaturą wolności i życia osobowego niż w pełni dobrowolnymi czynami - bo jak mogą być wolnymi bez rozumnego rozpoznania? Jak można mówić o wolnym działaniu, gdy człowiek faktycznie jest posiadany przez kogoś, gdy brak majątku odcina możliwość wykonania tego, co się postanowi, a wiążąca się z tym niepewność jutra ściera w proch wszelkie plany? Taki wypływa wniosek, jeśli zważyć na to, co miał do powiedzenia w kwestii niewolnictwa Arystoteles.

W tym miejscu przytoczmy cenną uwagę św. Tomasza, dla którego społeczności, w których racją nie jest dobro wspólne, czyli dobro osoby ludzkiej, to społeczności niewolnicze: *Contingenter autem in quibusdam, quae ordinantur ad finem, et recte et non recte procederé. Quare et in regimine multitudinis et recte, et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem, quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui causa sui est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. (De regimine principum, I, 1). Zob. także: P. Janet, *Historja doktryn politycznych*, s. 144-151).*

**Podsumowanie**

Przypomnijmy więc, że:

1. Społeczności niewolnicze i zagrażające osobowemu życiu człowieka to te, w których człowiek pozbawiony jest naturalnego, właściwego mu doskonalenia rozumu przez prawdę. Natomiast społeczności wolne, niezależnie od swej formy (czy są rodziną, społecznością państwową czy narodową) to te, które nie stawiają przed człowiekiem barier i tam dla intelektualnego rozwoju. Dzięki takim czynnikom jak: nauka, edukacja, swoboda komunikacji, poszanowanie prawdomówności, wolność w zdobywaniu prawdy itp., społeczności wolne gwarantują człowiekowi rozumność jego życia osobowego.

2. Społeczności zagrażające osobowemu życiu człowieka to te, w których (w przeciwieństwie do społeczności wolnych) człowiek nie może żyć dla celu swojego życia, a żyje jedynie dla środków do życia.

3. Społeczności niewolnicze to te, w których człowiek nie pełni roli celu wszelkich działań, a raczej występuje w roli środka i narzędzia. W odróżnieniu od nich społeczności wolne to te, w których człowiek jest podmiotem i celem dokonujących się działań, a więc może w nich rozwijać się swobodnie osobowe życie człowieka.

4. Społeczności niewolnicze to te, w których człowiek nie posiada majątku bądź też nim nie dysponuje i nie zarządza, a raczej sam jest przez coś posiadany, czymś kierowany i zarządzany.